

Kurt MARTI, *Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes*, Ed. Herder, Freiburg 1993, 97 pp., 10, 5 x 18.

Este libro menor, compuesto por un párroco suizo, ha sido escrito desde un sentido compromiso ecológico en el marco de la teología de la Creación. Se divide en un prólogo, diez capítulos breves, y un epílogo. Los primeros ocho capítulos comentan los días de la Creación, y dan ocasión para que el autor ofrezca sus reflexiones acerca del tiempo, el espacio, el verde como primer color de la tierra, las estrellas, los animales, y el hombre como administrador responsable del universo creado. Los textos adoptan con frecuencia un tono poético, en el que lo estrictamente teológico retrocede a un segundo plano.

Aunque algunos movimientos contemporáneos de ideología ecológica y de pretensiones extremas en el orden de conservación de la naturaleza, pudieran utilizar libros como éste para apoyar sus ideas, la obra muestra la profunda sintonía cristiana con el respeto a la naturaleza. Muestra asimismo que una reflexión correcta sobre estas cuestiones necesita absolutamente una matriz y una fundamentación bíblica.

Este pequeño libro es un índice de que la cuestión ecológica se encuentra ya formulada y tenida en cuenta de forma apreciable en el campo religioso, y que recibe ya los ecos pertinentes en el terreno propiamente teológico de la Iglesia.

J. Morales

J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, «Cogitatio Fidei», 176, Les Ed. du Cerf, París 1993 (segunda edición 1994), 725 pp., 13, 5 x 21, 5.

Este voluminoso libro de más de seiscientas páginas procede de la pluma

de un conocido teólogo, que ha dedicado más de treinta años a la enseñanza de la cristología, primero en el Escolasticado de la Compañía de Jesús en Lyon-Fourvière, y más tarde en el Instituto Católico de París, mientras dirigía, al mismo tiempo, la prestigiosa *Recherches de Science Religieuse*. Se recoge, pues, en este libro una amplia experiencia docente y el resultado de una atento mirar a las instancias que el decurrir del tiempo y los nuevos vientos culturales han planteado a la teología y, más en concreto, a la cristología, a lo largo de estos últimos cuarenta años. Se manifiesta también en el libro la evolución personal del A., que ha vivido de cerca unos cambios culturales tan importantes. Es el mismo J. Moingt quien comienza la introducción poniendo de relieve la simbiosis que se da entre el libro y su vida: «He comenzado a enseñar cristología, tras el curso sobre la Trinidad, hace ya más de treinta años en el Escolasticado de la Compañía de Jesús en Lyon-Fourvière. Más exactamente, no se hablaba entonces entre nosotros de *cristología*, sino de tratado del *Verbo encarnado*. Conforme a la distribución académica de los cursos en esta época, no era tarea de este tratado hablar de la resurrección de Cristo, ni de su muerte redentora, ni de su *historia*, ni mucho menos de *probar* su divinidad, ni su filiación eterna; no era *affaire* del teólogo enseñar sobre la base de la Escritura, si no era para encontrar allí algunos argumentos en apoyo de sus *tesis*; su territorio específico era la tradición de la Iglesia, la historia del dogma, las enseñanzas del magisterio, la doctrina de los autores escolásticos, especialmente las del Doctor común, Santo Tomás de Aquino, y las explicaciones teóricas aportadas por los teólogos contemporáneos *autorizados*. Delimitado así, el objeto del tratado del Verbo encarnado podía resumirse en el co-

mentario a la fórmula dogmática: *Cristo es una sola persona en dos naturalezas*» (p. 7).

Quien haya conocido la forma de explicar la cristología con anterioridad al Concilio Vaticano II, podrá constatar la concordancia de fondo de la descripción hecha por el A., así como la ironía con que se realiza. «Yo explicaba mi curso —añade— en la forma —inspirada en Hegel!— de una *lógica de la historia* apropiada para conseguir una inteligencia de la fe para hoy» (p. 8). El lector se queda con la duda de si J. Moingt se está refiriendo a que realizaba su cristología como la explicitación de una fórmula sobre la que se reflexiona simplemente en sentido indirecto, o si el malestar que siente con respecto a su quehacer de entonces se refiere concretamente a la desatención en que se tenía la lectura de la Sagrada Escritura —¡nada menos que en materia cristológica!— y a los misterios de la vida de Cristo.

El caso es que la venida a París en 1968 le supone al A. no sólo un cambio de perspectiva, sino también de oyentes y de cuestiones en un momento en que la cristología misma cambia de perspectiva, es decir, entra en la fase en que ahora la experimentamos. Y es en esta situación cuando se impone el siguiente modo de acercamiento a su tarea: «Nadie responde bien a una cuestión sin que él haya experimentado primero en sí mismo su agudeza, ni se está verdaderamente cierto de aquello de lo que nunca se ha dudado; el conocimiento crítico alimenta la duda al mismo tiempo que fortifica el juicio. Las cuestiones a las que yo quería contestar eran también mis cuestiones, aquellas que se oponían a mi fe y aquellas que brotaban de mi fe; yo he aprendido a dudar, porque es necesario saber para dudar, y a creer, porque es necesario dudar de lo que se sabe, para saber lo que se cree. Al recibir la tradición de la Iglesia, yo

había aprendido a creer y hablar de Cristo; yo he necesitado volver a aprender una y otra cosa interrogando directamente al Evangelio, con la preocupación de encontrar la verdad más que de repetir una verdad ya hecha» (pp. 9-10).

El A. ha descrito perfectamente el cambio de actitud que domina y caracteriza su nueva época de trabajo teológico. Se trata de una búsqueda más allá de la tradición de la Iglesia, una búsqueda en la que la duda puesta al servicio de la fe y del quehacer teológico tiene un gran papel, conscientemente otorgado. En cierto sentido, más que de duda, puede hablarse de un *despego*, que busca una *objetividad* histórica que estuviese más allá del dato recibido en la confortable tradición católica en que se ha nacido. «Encerrado en la tradición de la Iglesia católica —escribe— yo no había aprendido que una toma de distancia es la condición primera de una escritura de la historia» (p. 8).

La presentación de este libro pide, pues, que antes que nada se llame la atención sobre la simbiosis que guarda con el itinerario espiritual de su autor y con sus opciones conscientemente tomadas. Aquí quizás radique lo más peregrino de él. En efecto, se recogen en estas páginas no sólo muchos años de estudio y una rica experiencia docente, sacerdotal y humana, sino también el testimonio teológico de un hombre formado en los viejos esquemas escolásticos que ha pretendido evolucionar no sólo hacia las nuevas cuestiones que un cambio de perspectiva suscitaba, sino también que se ha propuesto cierto *distanciamiento* —no sólo intelectual, sino también cordial— con respecto a la tradición recibida, con el fin de analizarla con mayor «objetividad». Cuando nos dice que la estructura del libro refleja las dos etapas netamente diferenciadas de su quehacer teológico, J. Moingt atribuye la primera parte —*Jesús en la*

historia del discurso cristiano— a su periodo primero, y la segunda —*Cristo en la historia de los hombres*— a la otra etapa de su trayectoria.

La afirmación es verdadera en cierto sentido, pero también puede considerarse que no es del todo exacta. En efecto, la historia del Dogma cristológico —que por otra parte conoce bien por autores que le son muy queridos, como A. Grillmeier y B. Sesboué— está escrita por J. Moingt ya en su segunda época, como se puede advertir, p. e., en la forma en que analiza las afirmaciones de Calcedonia (pp. 201-220). Se nota aquí el *distanciamiento* conscientemente buscado. En efecto, puede pensarse que es excesiva esta afirmación con la que comienza el último párrafo dedicado a Calcedonia: «La incapacidad de verificar la *perfecta* historicidad de Jesús es el reverso ineluctable de la cristología *descendente*», mientras que no hay teólogo que no suscriba la afirmación con que se cierra ese mismo párrafo: «La inteligencia de la fe tiene necesidad de ser reenviada al eje de la historia». Conveniría haber añadido aquí que, efectivamente, va contra el espíritu de Calcedonia el leerlo en sí mismo, desgajado del mensaje del Nuevo Testamento sobre la Persona y la historia de Jesús de Nazaret.

La segunda parte, mucho más amplia —quinientas páginas— recoge las cuestiones nucleares de la cristología contemporánea: la segunda venida del señor, la resurrección de Jesús, el valor soteriológico de su muerte, la razón de su condena como blasfemo, etc. El libro concluye con un epílogo titulado como el mismo libro: *El hombre que venía de Dios*. Este título no puede menos de evocar aquel otro de una novela tan conocida: *El espía que venía del hielo*. Se trata de un capítulo conclusivo en el que se notan las dificultades que presenta, al tratar de mostrar la enseñanza

cristológica en su totalidad, ese rechazo tan radical de la cristología descendente.

Así se nota, p. e., en la forma en que se habla de la pre-existencia y de la divinidad de Cristo, que obviamente no se niegan, pero cuya presentación al lector se nota dificultosa y carente de la exigible claridad. He aquí algunas frases finales: «La conciencia de la singularidad de su lazo con Dios y de su destino de Hijo de Dios no es, sin embargo, de una naturaleza tal que le apartase de los otros hombres, *comme s'il n'était pas absolument l'un de nous*» (p. 705). Como se formuló con claridad en la teología del siglo IV, (véase p. e., en Gregorio de Nisa), el problema no es si Cristo es uno de nosotros, sino si Él es *absolutamente uno de nosotros*, es decir, si Jesús es un hombre común —*koinós*— o es alguien que es Dios. «La intención del dogma de Calcedonia —se dice un poco más adelante— igual que la de Efeso, es reenviar al creyente al Evangelio, es decir, a la existencia histórica de Jesús, que debe ser confesada indivisiblemente en sí misma, porque ella es el ser con nosotros de Dios. Pero una segunda intención venida de Nicea contraría esta intención al sugerir que la verdad de Cristo no es aquella que se desvela en su historia, sino aquella que se esconde en la eternidad de Dios o en ese instante *extático* en el que el Verbo de Dios se inclina sobre la humanidad que Él va a asumir (...). Es la luz del acontecimiento pascual la que esclarece el origen de Jesús, no una luz venida de antes del comienzo del mundo» (pp. 705-706). Es verdad que el Evangelio nos envía a la historia de Jesús; pero también es verdad que Juan prologó su Evangelio remitiendo precisamente al Verbo que estaba cabe Dios antes de la creación del mundo.

L. F. Mateo-Seco